COMPANHIAS INCÔMODAS PARA JAVÉ? DEUSAS NO MUNDO DO ANTIGO ISRAEL E ARREDORES*

Christoph Uehlinger**

RESUMO

O artigo oferece uma visão panorâmica das deusas atestadas no Sul do Levante, que está dentro do horizonte cultural da(s) antiga(s) religi*ão(ões)* israelita(s) e juda*íta(s)*. Sua principal premissa é que antigos deuses e deusas refletem funções socialmente significativas, e que eles e elas foram concebidos e concebidas tanto em modelos sociomórficos quanto antropomórficos. Enquanto os modelos anteriores amplamente baseados nos registros bíblicos enfatizavam a excepcionalidade do deus de Israel, pesquisas mais recentes realocaram Javé dentro do contexto mais amplo das antigas sociedades e das tendências religiosas do Levante meridional. A evidência epigráfica e visual atualmente disponível aponta para a veneração de uma deusa Aserá ao lado de Javé, a principal divindade masculina no antigo (pré-exílico) Israel e Judá. Durante a segunda metade do primeiro milênio aEC, vários grupos de elite levaram Javé *à* uma postura cada vez mais hostil contra (sua) Aserá e outras deusas, um processo que deveria ser explicado pelos historiadores em termos estritamente sócio-históricos. Isso resultou em várias visões exclusivistas, parciais e, muitas vezes, unilaterais da divindade, não apenas no que diz respeito a questões de gênero. Visões que depois judaísmo, cristianismo e islã foram frequentemente pressionados a compensar e que influenciaram profundamente a maneira como "Deus" é concebido e figurado no imaginário ocidental até hoje.

Palavras-chave: antiga religião israelita, deusas, monoteísmo, politeísmo, Javé.

---

* Tradução e adaptação, por Monika Ottermann, do artigo original escrito em alemão para um catálogo de exposição no Museu Judaico de Hohenems, Áustria (Christoph UEHLINGER, 2017). Sua tradução e o artigo em si foram amplamente revisados em vista da presente publicação. Sou grato a Silas Klein Cardoso, doutorando na Universidade Metodista de São Paulo, por inúmeras sugestões e melhorias. As deficiências restantes são de minha responsabilidade.

** Professor de História das Religiões/Religião Comparada, Departamento de Ciências da Religião, Universidade de Zurique. Endereço eletrônico: Christoph.Uehlinger@uzh.ch.

UNEASY COMPANIONS FOR YAHWEH? GODDESSES IN THE WORLD OF ANCIENT ISRAEL AND ITS SURROUNDINGS

ABSTRACT

The article offers a panoramic overview of goddesses attested in the Southern Levant, that is within the cultural horizon of ancient Israelite and Judahite religion\s. Its main premise is that ancient gods and goddesses reflect socially significant functions, and that they were conceived along both sociomorphic and anthropomorphic models. Whereas earlier models largely based on the biblical record stressed the exceptionality of Israel's god, more recent research has relocated Yahweh within the larger context of ancient Southern Levantine societies and religious trends. Currently available epigraphic and visual evidence points to the worship of a goddess Asherah alongside Yahweh, the major male deity in ancient (pre-exilic) Israel and Judah. During the latter half of the first millennium BCE, various of elite groups brought Yahweh into an increasingly hostile stance against (his) Asherah and other Levantine goddesses, a process that the historian must explain in strictly socio-historical terms. It resulted in various exclusivist, partial and often one-sided views of the deity, not least with regard to gender issues, views which later Judaism, Christianity and Islam were often hard-pressed to compensate and which have profoundly influenced the way "God" is imagined and figured in the Western imaginary until this day.

Keywords: ancient Israelite religion, goddesses, monotheism, polytheism, Yahweh.

¿COMPAÑÍAS INCÓMODAS PARA YAHVÉ? DIOSAS EN EL MUNDO DEL ANTIGUO ISRAEL Y SUS ALREDEDORES

RESUMÉN

El artículo ofrece una visión panorámica de las diosas atestadas en el Sur del Levante, que está dentro del horizonte cultural de la(s) antigua(s) religion(es) israelita(s) y judía(s). Su principal premisa es que antiguos dioses y diosas reflejan funciones socialmente significativas, y que ellos y ellas fueron concebidos e concebidas tanto en modelos sociomórficos cuanto antropomórficos. Mientras que los modelos anteriores ampliamente basados en los registros bíblicos enfatizaban la excepcionalidad del dios de Israel, investigaciones más recientes reubicaron al Yahveh dentro del contexto más amplio

de las antiguas sociedades y de las tendencias religiosas del Levante meridional. La evidencia epigráfica y visual actualmente disponible apuntam a la veneración de una diosa Asherah al lado de Yahveh, que fue la principal divinidad masculina en lo antiguo (pre-exílico) Israel y Judá. Durante la segunda mitad del primer milenio aC, varios grupos de elite llevaron a Yahveh a una postura cada vez más hostil contra (su) Asherah y otras diosas, un proceso que debería ser explicado por los historiadores en términos estrictamente socio-históricos. Esto resultó en varias visiones exclusivistas, parciales y muchas veces unilaterales de la divinidad, no menos en lo que se refiere a cuestiones de género, visiones que luego judaísmo, cristianismo y islam fueron a menudo presionados a compensar y que influenciaron profundamente la manera como "Dios" es concebido y figurado en el imaginario occidental hasta hoy.
Palabras clave: antigua religión israelita, diosas, monoteísmo, politeísmo, Yahveh.

MONOTEÍSMO E MULTIPLICIDADE DIVINA

O artigo a seguir é a versão revisada de um ensaio comissionado para o catálogo de uma exposição recente intitulada "O lado feminino de Deus".[1] Este título sozinho, destinado a apelar para um público amplo com um conhecimento judaico-cristão religioso ou secular, é rico em pressuposições explícitas e implícitas: primeiramente, "Deus" está escrito no singular – por mais evidente que possa parecer a pessoas modernas, até pós-modernas da Europa ocidental ou América Latina que Deus seja *um*, isso não foi e ainda não é evidente para muitas (de fato, a maioria das) religiões da humanidade e sua história até hoje. Além disso, como se sabe, também não há consenso sobre quais religiões podem ser consideradas realmente monoteístas: por exemplo, cristãos podem supor ou alegar isto acerca de sua própria religião; mas a tradição do islã e os muçulmanos (e não só eles) percebem a fé cristã como voltada para (no mínimo) três divindades, portanto, como triteísta

[1] Um tema semelhante foi abordado uns anos atrás num projeto de exposição do *Bible Lands Museum Jerusalem* (cf. Agnès SPYCKET, 2000) e outro no *Museu Bíblia+Oriente* na Universidade de Friburgo/Suíça (cf. Othmar KEEL, 2008). Para a última, cf. também Othmar KEEL; Silvia SCHROER, 2004.

ou politeísta.[2] O motivo para tanto não são apenas as três pessoas da trindade cristã; também a "Nossa Senhora" (Maria de Nazaré, a "Mãe de Deus" ou *Theotokos,* "Aquela que deu à luz um Deus") e a uma série de mártires e santos é atribuída, desde a Antiguidade Tardia e exceto no cristianismo protestante, a capacidade de mediação e atuação, por mais que a doutrina teológica insista na diferença entre a onipotência divina e o poder de atuação derivado dela. Em primeiro lugar, a Mãe de Deus, representante por excelência da humanidade redimida, *Nossa Senhora*, não recebe da parte dos fiéis menor veneração (ao contrário: frequentemente maior adoração) do que a divindade maior, imaginada como mais distante e mais inacessível, inclusive mais do que seu filho.[3] E na pesquisa atual, essa continuidade entre o antigo politeísmo e o conceito de um mundo ricamente estruturado por seres intermediários, anjos e santos é considerado comprovada.[4]

Mesmo em relação à religião judaica no fim da Antiguidade e em tempos mais recentes, frequentemente considerada monoteísta por excelência, falamos hoje de "Dois poderes no Céu" (Peter SCHÄFER, 2017) e de uma séria de hipóstases do Deus único de Israel (*ruaḥ* "Espírito", *sofia* "Sabedoria", *shekiná* "Presença" etc.). Numa era de relações multiculturais e diálogos inter-religiosos, ficou mais fácil imaginá-lo como "divindade sociável" (Kurt Marti[5]) – muito apesar da rígida retórica de unicidade usada na Bíblia Hebraica que visivelmente perdeu força normativa. Contudo, quando o título da exposição mencionada parece supor, ainda assim, que exista somente *um* Deus, ele mostra que o padrão que permanece para pessoas contemporâneas judias, cristãs

---

[2] Para o desenvolvimento do discurso cristão trinitário em sua relação com o imaginário religioso, cf. Alfred FÜRST, 2016; para o contra-discurso islâmico inicial, cf. Manfred KROPP, 2011. Monoteístas muçulmanos consequentes também rejeitam como erro "pagão" ou politeísta a veneração (muito comum da religiosidade popular sunita e entre os xiitas em geral) de santos, líderes exemplares os imãs nas sepulturas dos mesmos.

[3] Edith FRANKE, 2002; Thomas HAUSCHILD, 2010. Para um vislumbre da história religiosa da América Latina, cf. Sabine DEDENBACH-SALAZAR SÁENZ, 2016.

[4] Cf. Martin WALLRAFF, 2004; Peter GEMEINHARDT; Katharina HEYDEN, 2012. Para a irradiação para outras religiões e a atratividade de santos/as especialmente para a religião popular local e de mulheres, cf. Alexandra CUFFEL, 2005; Dorothea WELTECKE, 2012.

[5] Um pastor suíço contemporâneo, poeta e ensaísta (Berna, 1921-2017); veja especialmente Kurt MARTI, 1989.

e outras é que Deus seja (se é que ele é) *um*. Os discursos alternativos sobre uma "grande deusa" pré-histórica são apenas o outro lado da mesma moeda, o lado, por assim dizer, heteronormativo. Ela pode ser convocada enfaticamente na literatura acadêmica ou de divulgação, mas ela é (assim como o matriarcado semelhantemente imaginário) uma assombração moderna essencialmente fantasmagórica: historicamente jamais existiu na antiguidade "a deusa única". Num contexto cuja memória cultural e tematização contemporânea de religião são marcadas principalmente pelo cristianismo, judaísmo e islã, temos dificuldade de pensar o politeísmo como uma alternativa séria ao Deus único (cf. Maria Beatrice BITTARELLO, 2010; Maurizio BETTINI, 2016).

Ora, este Único, apesar de toda abstração filosófico-teológica, é imaginado e apresentado geralmente como varão, não apenas desde a época helenista, quando tradutores da Torá, sob a influência de Zeus grego, o "Senhor do Céu" aramaico, e Adonay hebraico, traduziram o nome divino bíblico Javé em princípio por *kyrios*, "Senhor", uma tradução que, mais tarde, daria origem a *dominus*, em latim, e *HERR*, no alemão de Lutero (Martin RÖSEL, 2000).[6] Que Javé, enquanto rei, guerreiro ou artesão criador seria do sexo masculino no Antigo Israel e na Antiga Judá sempre foi, por assim dizer, a opção *default*. Por isso surge, na pesquisa acerca da religião antiga de Israel e Judá, primeiramente a pergunta se foram cultuadas, ao lado desse deus com conotações claramente masculinas, ainda outras divindades, entre elas também deusas (em termos bíblicos, desde a perspectiva desse próprio deus: se este conhecia ao seu lado uma ou mais deusas e se ele as aceitava).[7]

Qualquer um, entretanto, que observe a história da religião daquela região de uma perspectiva um pouco mais ampla, reformulará a questão de forma um pouco distinta: qual seria o papel e a importância de deusas nas regiões vizinhas do Levante e nos impérios (especialmente do Egito e da Mesopotâmia), e qual teria sido o efeito disso sobre os conceitos divinos israelita-judaítas? A partir da segunda metade do primeiro milênio aEC, esta pergunta ganha uma tensão especial. É a época na qual se forma uma religião "judaico-primitiva" que – ao menos na região

[6] Outras denominações evangélicas e reformadas tendem a preferir a tradução "O eterno".

[7] Cf. como panorama: Othmar KEEL; Christoph UEHLINGER 2014.

montanhosa de Judá e de Samaria, mas também entre os escribas no Exílio Babilônico – se concentra amplamente no Deus único Javé (agora chamado de "Deus" por excelência). Aqui, a pesquisa supõe que ele(!), pensado e considerado nas oferendas como um só, podia receber agora a atribuição de distintos papéis e funções de deusas.[8]

O plural é importante aqui. Falar de *um (único)* "lado feminino" de Deus (deste Deus) parece problemático. É como se entre as divindades pudesse existir somente macho e fêmea e que fosse possível atribuir a estas últimas, às deusas, uma essência de "feminilidade" praticamente homogênea, como se o gênero "mulher" já dissesse tudo. Ambas as ideias deixam tanto a situação histórica como as problemáticas contemporâneas indevidamente truncadas: desde sempre houve mais de um conceito de "feminilidade", e desde sempre pôde se compreender "feminilidade" ou "ser mulher" sob aspectos muito diferentes e parcialmente contraditórios[9]. É verdade que a história cultural e religiosa da Ásia Ocidental e do Egito na Antiguidade está perpassada por uma

[8] Por exemplo, um aspecto da maternidade em Javé está claramente implícito em Isaías 66,12-13. A monografía de Urs WINTER (1983) continua a ser o tratamento clássico e pioneiro desta questão (isto posto, observe os singulares no título e no subtítulo do livro!). O impacto dessa abordagem singularizadora ainda pode ser medido em um estudo recente tratando de fato de três deusas diferentes: Izak CORNELIUS, 2008.

[9] As premissas da teologia judaica e cristã e uma cultura acadêmica androcêntrica apresentam grandes dificuldades na exploração histórico-antropológica do significado das deusas no antigo Oriente Próximo (especialmente em Canaã, Israel, Judá). Veja também Francesca STAVRAKOPOULOU (2017), que escreve: "Despite [a] re-evaluation of goddess worship, (...) the socio-cultural dynamics of contemporary Western academia continue to colour and distort discussions about goddesses. Whilst the days of explicitly hostile Jewish and Christian attacks on the assumed religious realities of the past have (mostly) disappeared, the predominantly Western gaze of biblical scholars nonetheless continues to view goddesses worship against the backdrop of the academy's own social and cultural preferences" (p. 497). ["Apesar da reavaliação da adoração à deusa, (...) a dinâmica sociocultural da academia contemporânea ocidental continua a colorir e distorcer as discussões sobre deusas. Enquanto os dias de ataques judeus e cristãos explicitamente hostis as supostas realidades religiosas do passado (na maior parte) desapareceram, o olhar predominantemente ocidental dos eruditos bíblicos, no entanto, continua a ver a adoração das deusas contra o pano de fundo das próprias preferências sociais e culturais da academia" (tradução livre)]. A mesma autora também escreve: "In embellishing ancient material with the fabric of their own cultural backdrop biblical scholars have created an uncritical and distorted effigy of a supposedly near-universal type of divine female that is overtly fecund, innately sexed, and at times, dangerously uncontrolled" (p. 501). ["Ao embelezar o material antigo com o tecido de seu próprio pano de fundo cultural, eruditos bíblicos criaram uma efígie acrítica e distorcida de um tipo supostamente quase universal de fêmea divina que é abertamente fecundo, sexualmente natural e, às vezes, perigosamente descontrolado"].

ordem de gênero que é basicamente bipolar e heteronormativa (Brigitte LION; Cécile MICHEL, 2016; Saana SVÄRD; Agnès GARCIA-VENTURA, 2018). Mas a sociedade experimentou também – sobretudo no campo da religião –, transposições de gênero, androginia, relações homossexuais (Martti NISSINEN, 1998) e, ocasionalmente, formas minoritárias de terceiro gênero (Ilan PELED, 2016); e a força da imaginação religiosa sempre gerou uma grande variedade de seres mistos, iconograficamente atestados (cf. Karen SONIK, 2013). Esses seres mostram que na área do divino não valiam apenas padrões e diferenciações binárias biológicas, mas que também era possível imaginar e considerar plausíveis certos estados intermediários ou híbridos e combinações (homem e mulher, ser humano e animal...) que podem parecer verdadeiramente fantásticos para nós e para o nosso tempo.

A hipótese segundo a qual o século VIII aEC teria imaginado e cultuado o Deus israelita-judaíta Javé numa forma híbrida ocupa na pesquisa uma posição bastante marginal e não será aprofundada aqui (cf. por último Ryan THOMAS, 2016). Mais importante parece constatar que era possível atribuir a esse Deus (tendenciosamente, de conotação inequivocamente masculina) não somente um, mas *diversos* lados ou aspectos femininos, de acordo com o contexto, a função e o círculo das pessoas que o adoravam. Retomaremos isso mais adiante.

POLITEÍSMO E COMPLEXIDADE SOCIAL

Apesar de toda sobrevivência de tradições regionais e pré-cristãs, a redescoberta das antigas religiões da Grécia e de Roma desde o Renascimento e a transmissão de conceitos cabalistas na assim chamada esotérica ocidental, a memória cultural da Europa[10] – e também do Brasil (cf. Eric ZIOLKOWSKI et al., 2017; Pedro Lima VASCONCELLOS; Paulo Augusto de S. NOGUEIRA, 2016) – foi marcada profundamente pela Bíblia. A primeira página da mesma supõe um único deus criador que estabelece a ordem do cosmos com sua palavra poderosa. O texto deixa aberto como se deu, em seus pormenores, a mediação entre o repetido "e Deus disse: Haja..." e o "Houve...", e desde a época hele-

[10] Um interesse acadêmico substancial nisso documenta-se nos muitos volumes da *Encyclopedia of the Bible and Its Reception (EBR)*, Berlim: De Gruyter, 2009ss.

nista, a questão tem se tornado objeto de muitas especulações. Outros textos apresentam Javé acompanhado, seja por um conselho celestial (*sôd* ou semelhante, cf. 1 Reis 22,19-23; Salmo 82),[11] uma corte (de "filhos de deus" subordinados), seres híbridos como os querubim e serafim, rapidamente transformados em anjos (Isaías 6,1-3; cf. Friedhelm HARTENSTEIN, 2007) ou por auxiliares na guerra (o proverbial "exército do céu"). Outros textos bíblicos ainda falam de seres numinosos, sem esclarecer concretamente sua relação com Javé. Podemos encontrar na Bíblia Hebraica muitos traços de conceitos politeístas israelita-judaítas ou judaico-primitivos, e nem sempre, os textos de teor politeísta são mais antigos do que os textos monoteístas (cf. Konrad SCHMID, 2006). No entanto, via de regra, tanto as Igrejas como as Sinagogas têm passado por cima da contradição conceitual entre o Deus "único" e o Deus "altíssimo" e têm propagado e cultivado a comunicação direta com o Único. Nestas condições é difícil pensar o politeísmo, e o ambiente mais propício para praticá-lo seria o catolicismo, por mais que teólogos e fiéis possam protestar contra um discurso explícito de politeísmo.

No mundo antigo da Ásia Ocidental e do Mediterrâneo Oriental, porém, o politeísmo foi algo natural, tanto na prática quanto na teoria. Na prática, em primeiro lugar, porque numa cidade haviam normalmente vários santuários ou porque, quando um deles era muito mais importante que os outros, podiam ser acomodadas nele várias divindades (inclusive *visiting gods*, divindades visitantes). Na prática, em segundo lugar, porque as divindades pareciam relevantes em vários níveis e cumpriram funções muito diversificadas: a proteção e a promoção da família, dos rebanhos ou dos campos, de uma determinada categoria profissional, de um bairro ou de toda uma cidade, uma dinastia ou um Estado... É altamente contraintuitivo atribuir tudo isso a uma única e mesma divindade. Já na teoria, o politeísmo era natural não apenas porque as distintas divindades foram imaginadas de forma antropomórfica, mas porque o mundo divino como tal era imaginado frequentemente de forma sociomórfica (a modelo da sociedade), especialmente da parte de altos funcionários que coordenavam o abastecimento dos diversos

[11] Cf. a respeito Ellen WHITE, 2014; Ari MERMELSTEIN; Shalom HOLTZ, 2014; Mark SMITH, 2018, cap. 3.

templos, e de estudiosos que procuravam ordenar a complexidade do mundo divino em listas extremamente minuciosas. Uma regra básica pode ser: quanto mais complexa uma sociedade, tanto mais polimórfica ela também imaginava seu mundo divino – lembrando que, à exceção de teóricos eruditos, ninguém jamais precisava cuidar simultaneamente do culto e abastecimento de todos os poderes divinos. Quantas divindades no caso concreto precisavam ser cuidadas e cultuadas por meio de rituais e impostos e como esse panteão estava estruturado dependia das situações locais e de circunstâncias históricas contingentes. Por exemplo, sabemos de um jovem vice-rei amorita do início do segundo milênio aEC que mandou confeccionar novos deuses (estátuas cúlticas) e por isso foi repreendido por seu pai real que pensou não só no investimento, mas também nos custos de manutenção e considerou que seu filho estava caminhando para a falência econômica.[12] Quando desastres na forma de catástrofes climáticas, econômicas ou militares se abatiam sobre uma sociedade, o sistema conseguia geralmente um autorregulamento: por exemplo, templos eram abandonados e divindades se perdiam, ou estátuas cúlticas ou objetos indispensáveis para a realização dos rituais eram levados (temporária ou permanentemente) pelos poderes vencedores num reassentamento forçado (o fato de que textos teológicos podiam embelezar esse fato como exílio deliberado é outra questão).[13]

DEUSAS

Qual o papel e a importância de deusas nesses sistemas politeístas? Não existe uma resposta simples para esta questão, pois também aqui observamos arranjos muito diferentes, segundo as situações regionais ou locais. Quando procuramos ordenar tipologicamente a diversidade de deusas do Antigo Oriente[14], podemos distinguir, numa primeira aproximação, as seguintes categorias:

[12] Jean-Marie DURAND, 2005, p. 17-20, n. 1.

[13] Práticas neo-assírias são mais documentadas, cf. Zaia SHAIA, 2015.

[14] Fundamental para a Mesopotâmia: Joan Goodnick WESTENHOLZ; Julia ASHER-GREVE, 2013; concebido como livro de divulgação: Brigitte GRONEBERG, 2004.

1. "Grandes" deusas de importância suprarregional, cujos centros de culto tinham uma influência muito ampla e eram importantes especialmente para impérios expansivos como o egípcio ou o assírio (p.ex. a deusa egípcia Hator, a deusa mesopotâmica Inana/Ishtar[15]);
2. Deusas de cidades, cujo centro de culto, numa determinada cidade, era definitivamente o mais proeminente (p.ex. a "Senhora de Biblos", mas também deusas filistéias, cf. abaixo);
3. Parceiras/consortes de deuses masculinos que são cultuadas junto com eles (as assim chamadas *parhedros*) e que podem, por assim dizer, atuar solidariamente e exercer determinadas funções juntamente com eles,
4. Acompanhantes de divindades masculinas, consideradas principalmente suas esposas (que um deus masculino estava junto com uma mulher e não era solteiro é a opção *default* da qual há também exceções);
5. Deusas funcionais, cujas responsabilidades se limitavam ou concentravam a determinadas áreas da vida, por exemplo, a prosperidade da vegetação, dos rebanhos e dos animais selvagens, mas também a saúde de seres humanos; além disso, deusas que em contextos relacionados ao gênero podiam ter certos papéis acerca da sexualidade, erótica e procriação na puberdade, no casamento, no parto e na morte;
6. Deusas anônimas que, em analogia a palácios humanos, eram consideradas componentes indispensáveis da complexa economia e organização dos palácios divinos.

A seguir vamos olhar mais concretamente para algumas deusas que tiveram uma importância no horizonte mais limitado ou mais amplo do culto a Javé no Antigo Israel e na Antiga Judá.

DEUSAS NA VIZINHANÇA PRÓXIMA DO ANTIGO ISRAEL E DA ANTIGA JUDÁ

O "Israel" bíblico, sua literatura e seus imaginários religiosos formaram-se na segunda metade do primeiro milênio aEC, principalmente

[15] Tenho o prazer de me referir à tese de doutorado de Monika OTTERMANN (2007).

em Jerusalém e na Golá babilônico-aquemênida, e assumiram no século II aEC, sob os hasmoneus, sua forma literária proto-canônica, por assim dizer. Esta religião do judaísmo incipiente é precedida por alguns séculos de história levantina, durante os quais Israel (até aprox. 720 aEC) e Judá / "a Casa de Davi" (até 587 aEC) eram pequenos Estados independentes, governados por reis, ao lado de outro Estados igualmente pequenos.[16] É esse período marcado por uma relativa independência política que gerou importantes traços fundamentais do imaginário religioso judaico: o conceito de "Israel" como um povo com um Estado próprio, um rei próprio e um deus que foi pensado, por sua vez, como rei muito antes que fosse promovido para ser um deus único. Antes do séc. VII houveram – se é que houveram – em Judá e Israel poucas pessoas que pensavam que este deus (Javé), residente e cultuado em vários lugares (Betel, Jerusalém, Samaria...), fosse o mesmo em todas as partes. Javé não foi um, e sim vários ("polijavismo"; cf. Jeremy HUTTON, 2010; Mark SMITH, 2013; Spencer ALLEN, 2014), e somente o *Shema' Yisra'el* (Deuteronômio 6,4ss) conecta esses Javés e faz deles um único Javé. Julgando pelos nomes pessoais de homens e mulheres israelitas e judaítas, ele é a referência divina mais importante. Mas todos sabiam que existiam ao lado dele (ou ao lado dos diversos Javés que gozaram preeminência nos territórios de Israel e Judá) outras divindades de igual importância, embora em Israel ou Judá não houvesse motivo para cultuá-las. Os pequenos Estados do Levante meridional não conheciam aquele politeísmo complexo como ele existia nos centros urbanos do Egito e da Mesopotâmia.

Em Moab, do outro lado do Mar Morto, essa divindade importante foi o deus Qamos, e na região ao sul de Moab, em Edom, o deus Qaus. Graças a uma inscrição do rei Mesa de Dibon (ca. de 840 aEC) temos boas informações sobre Qamos[17]. Ele parece ter sido imaginado como um deus dinástico e territorial, e, como tal, em muitos aspectos semelhante ao seu rival israelita, Javé. A mesma inscrição menciona também uma divindade chamada Ashtar-Qamos que é entendida geralmente como *parhedros* feminina de Qamos (cf. acima, 3) e cujo nome deve implicar uma relação astral (Vênus; cf. por último Thomas RÖMER, 2016).

[16] Um panorama excelente encontra-se em Christian FREVEL, 2018.

[17] Cf. Thomas RÖMER, 2017, cap. 3; também José Ademar KAEFER, 2012.

Deusas mais conhecidas parecem ter sido cultuadas nas cidades da planície filistéia. Um alto-relevo que provavelmente representa a retirada de divindades do rei Hanun de Gaza, por soldados do rei assírio Teglat-Falasar III em torno de 732 aEC, mostra ao lado de um deus do trovão em postura de golpear (Dagão? Baal?) não menos que três deusas, duas sentadas em tronos e uma em pé num modelo de santuário.[18] Embora não seja possível provar a interpretação, é plausível que uma delas seja a deusa suprema da cidade de Gaza (cf. acima, 2), famosa até o final da Antiguidade; que a outra seja a *parhedros* do deus do tempo [3/4]; e que a terceira seja uma deusa "funcional" da área do culto da família real [5]. Uma deusa famosa, de cidade e simultaneamente dinástica, parece ter sido *PTGYH/PTNYH (Pitho-Gaia? Pattinaya?)*, atestada numa inscrição do rei Acaios/Akhiyaush de Acaron, do início do séc. VII aEC.[19] Seu templo impressionante, escavado há duas décadas, deve ter sido conhecido além das fronteiras da cidade-estado de Acaron. O mesmo podemos dizer de uma deusa guerreira, atestada arqueologicamente por meio da cabeça dotada de três chifres (em vez dos dois que são comuns), proveniente de uma estátua de cerâmica do santuário do séc. VIII aEC de Ḥorvat Qiṭmit no Negueb. Seu nome não pode ser identificado com certeza, mas iconograficamente ela se encontra numa tradição secular relacionada geralmente com a Astarte, deusa cananéia. Para nós, hoje, pode ser surpreendente saber que deusas foram relacionadas com a guerra; mas no Antigo Oriente, onde a guerra podia ser percebida de modo tão irracional e às vezes perturbador como a sexualidade e a tensão entre os sexos, deusas bélicas enquanto categoria importante de deusas "funcionais" são amplamente documentadas.

Como último exemplo vale mencionar duas deusas cultuadas no séc. V aEC na colônia militar egípcia de Elefantina, perto de Assuan, por pessoas de origem israelita-judaíta: Anat-Betel e Anat-Yahu. Ambas

[18] Christoph UEHLINGER, 2002; diferente (na minha opinião sem argumentos plausíveis) Angelika BERLEJUNG, 2012.

[19] Interpretações controversas do nome *PTGYH* em Michael PRESS, 2012; Christa SCHÄFER-LICHTENBERGER, 2015; Philip SCHMITZ, 2016; Alexander FANTALKIN, 2017.

eram provavelmente (em analogia a Ashtar-Qamos) *parhedroi* de Betel e de Javé, mas a relação entre Betel e Javé não é totalmente clara.[20]

JAVÉ E SUA ASERÁ

Há grande reboliço na pesquisa histórico-religiosa e bíblico-teológica em torno de inscrições hebraico-antigas da primeira metade do séc. VIII aEC, encontradas em 1976 nas escavações em Kuntillet ʿAjrud, um posto de estrada afastado, situado no Sinai setentrional.[21] No nosso contexto interessam especialmente três inscrições de tinta com desejos de bênção, evidentemente elementos de fórmula epistolar e que talvez possam ser entendidas como ensaios. Extratos delas rezam como segue:

> *"Eu te abençoei (= recomendei para a bênção) ao Javé da Samaria e sua Aserá..."*
> *"Eu te abençoei ao Javé de Temã (= região meridional) e sua Aserá..."*

Javé e seu Asera são ainda invocados em uma oração fragmentária preservada em uma inscrição mural:

> *"Que] ele possa prolongar o (s) dia (s) deles / delas e / eles devem ser saciados*
> *[... e] recontar (louvores) a J[a]vé de (do?) Temã e a sua Aserá*
> *porque?] Javé do' Te[mã] fez bem,*
> *[... Porq]ue ele fez bons os seus dias [...]"*[22]

Em outra inscrição hebraico-antiga traçada um pouco mais recente de uma caverna de sepultura perto de Maceda (Chirbet el-Qom), na Sefelá judaíta, um certo Uriyahu atribui uma experiência de salvamento a "Javé e sua Aserá". Quem ou o que foi "a Aserá de Javé"?[23] Há 40 anos, as opiniões são divergentes, e no atual estado das fontes, a questão não

[20] Para a religião dos mercenários judaíta-benjaminitas de Elefantina, cf. por último Angela ROHR-MOSER, 2014; Gard GRANERØD, 2016.

[21] A literatura secundária é infinita. Cf. Othmar KEEL; Christoph UEHLINGER, [7]2014, § 133ss; Nadav NA'AMAN, 2011; Jackie WYSE-RHODES, 2014; André LEMAIRE, 2016.

[22] Quase 40 anos após sua descoberta, as inscrições foram finalmente publicadas e bem situadas em seu contexto arqueológico: Ze'ev MESHEL, 2012, esp. cap. 5 (Shmuel AḤITUV e Esther ESHEL).

[23] Veja a discussão conveniente por José Severino CROATTO, 2001.

pode ser decidida inequivocamente. Ela ainda não ter sido arquivada ou "congelada" até o aparecimento de novos dados deve-se unicamente ao fato de que a possibilidade de uma parceira feminina de Javé, o deus da Bíblia, dos judeus, cristãos e suas irmãs feministas tem mobilizado emoções mais fortes e muito mais interesses controversos do que qualquer outro dado histórico-religioso da Antiguidade. Uma comparação seria, no máximo, a discussão sobre os "versos satânicos" no Alcorão. Para pesquisadores que pensam em termos da história da religião e sabem se distanciar dela metodologicamente, a controvérsia se apresenta como um espetáculo fascinante, onde passado e presente, a religião daquela época, imaginários e sensibilidades religiosas contemporâneas, dogmática religiosa e *Women's Liberation* – a Libertação das Mulheres, se confundem (embora às vezes apenas de forma implícita) constantemente.[24]

Simplificando a discussão podemos dizer que se confrontam principalmente duas interpretações: uma relaciona "sua Aserá" com um símbolo cúltico frequentemente imaginado, em analogia às "Aserás" bíblicas que aparentemente podiam ser "plantadas" (Deuteronômio 16,21), como poste de madeira ou árvore estilizada; esta interpretação preserva a masculinidade exclusiva de Javé (ou até sua transcendência dos gêneros). A outra interpretação identifica na "Aserá de Javé" a *deusa* Aserá, igualmente atestada na Bíblia (1 Reis 15,13; 2 Reis 13,6; 21,7), entende a mesma como *parhedros* do Deus de Israel e, assim, inclui esse deus na mesma categoria de outras divindades territoriais com parceiras como, por exemplo, Qamos de Moab e (sua) Ashtar-Qamos, acima mencionados. Em relação à ideia de um "lado feminino" de Javé, poderíamos dizer que esta compreensão da "Aserá de Javé" resulta na independentização do "lado feminino" de Javé na pessoa de Aserá enquanto parceira divina de Javé. Também há uma hipótese muito divulgada, embora não incontestada, de que as assim chamadas "estatuetas de pilar", muito difundidas na Judá nos séculos VIII a VI aEC, ou seja, as estatuetas de terracota que representam uma mulher nobre que apresenta seus seios, devem ser entendidas como presencialização visual de uma deusa Aserá. Por um lado, faltam na figura atributos decididamente divinos; por outro, para uma figura puramente humana, a postura seria não menos incomum, e

[24] Uma introspecção engajada nesses contextos encontra-se em Marie-Theres WACKER, 2004.

é evidente que as estatuetas serviam de imagem protetora e de bênção na casa e no túmulo (cf. recentemente Erin DARBY, 2013; Shawna DOLANSKY, 2016). Uma terceira interpretação (Benjamin SASS, 2014) aduz inscrições filistéias e fenícias e relaciona o termo "Aserá" com um espaço cúltico, eventualmente uma parte particular de areais de templos, onde se podia pedir e mobilizar a bênção para terceiros. Um problema dessa interpretação (epigraficamente plausível) é que não pode ser correlacionada com o uso linguístico bíblico de "Aserá".[25]

Seja qual for a opção de entender a "Aserá de Javé", fica claro que, na religião israelita-antiga e judaíta-antiga, ela desempenhou um papel como mediadora de bênção e que esta bênção podia ser pedida tanto para si como também para outras pessoas (cf. Martin LEUENBERGER, 2008). Comunicar a terceiros que se fez algo "junto a Javé e sua Aserá" sem dúvida promovia a união entre pessoas geograficamente distantes. Uma relevância especial, e até mesmo dramática, tem em termos da história da religião a menção em 2 Reis 23,6s de que o rei Josias, no contexto de sua reforma de culto realizada em torno de 620 aEC (na realidade uma redução de panteão), tirou "a Aserá" da "Casa de Javé" em Jerusalém, a queimou no Vale de Cedron e dispersou suas cinzas trituradas sobre sepulturas. A intensidade e os muitos detalhes do relato desse ato de profanação e destruição mostram que Aserá (de Javé?) deve ter sido, já naquela época, objeto de controvérsias altamente emocionais. Notável para o historiador de religião é o fato de que fórmulas epistolares judaítas, mais ou menos oficiais, encontradas em arquivos do séc. VI aEC em Arad e em Laquis, que são, portanto, aproximadamente duas gerações mais novas do que a reforma de culto do rei Josias, pedem a bênção somente de Javé, sem mencionar "sua Aserá" – uma referência indireta ao fato de que 2 Reis 23 pode conter uma memória historicamente confiável em relação a esse episódio (cf. Christoph UEHLINGER, 2005).

[25] Depois de décadas de ensaios repetitivos com poucos argumentos novos, nos quais os estudiosos parecem pesar de acordo com sua inclinação preconcebida para uma ou outra das três opções interpretativas mencionadas acima, Peter STEIN (2019) oferece uma abordagem original ao nosso problema, acrescentando evidência comparativa de inscrições sul-arábicas que indiretamente apoiam a equação de Aserá como uma deusa.

GRANDES DEUSAS NO HORIZONTE DO ANTIGO ISRAEL E ANTIGO JUDÁ

Josias pode ter excluído a Aserá de uma vez por todas – mas isso não significa, de maneira alguma, que por isso deusas teriam sumido do horizonte das e dos judaítas de sua época e das épocas seguintes. É verdade que, na época persa, e apesar de todas as afirmações do contrário, não existia mais uma produção genuinamente judaíta de estatuetas de pilar. Ao menos na religião do templo de Jerusalém, uma deusa não parece concebível a partir desse período (mas observe a opinião diferente de Izak DE HULSTER, 2017). Na polêmica profética (p.ex. Ezequiel 16 e 23), as cidades personificadas de Samaria ou Jerusalém assumem o papel da parceira de Javé (geralmente difamada como "adúltera infiel"; cf. Peggy DAY, 2008). A sétima visão de Zacarias descreve como duas mulheres aladas levam outra mulher, agachada numa jarra de cerâmica, para o sul da Mesopotâmia (isto é, à região onde moravam os exilados judaítas), onde lhe deve ser construída uma casa (Zacarias 5,5-11). É uma interpretação atraente ver nisso um reflexo da distinção programática entre a religião judaíta e babilônica.[26] No Exílio e na Diáspora talvez ainda tenha sido possível pensar e talvez até mesmo cultuar Javé e deusas juntos, mas em Jerusalém isso já não foi mais possível.

Muito conhecido é o conflito do profeta Jeremias com adoradores e adoradoras de uma "Rainha do Céu" (*malkat ha-shamayim*), mencionado duas vezes no Livro de Jeremias. O capítulo 7 destaca, de forma impressionante, que no então culto dessa deusa participaram "nas cidades de Judá e nas ruas de Jerusalém" famílias inteiras:

> "Os filhos juntam a lenha, os pais acendem o fogo e as mulheres preparam a massa para fazerem tortas à rainha dos céus [...] e para me ofenderem" (7,16-20).[27]

No cap. 44 são refugiados judaítas no Egito que se relacionam com a Rainha do Céu, a saber, com votos, ofertas de incenso, libações e bolos que mostrariam até mesmo a imagem da deusa; e se discute,

[26] Assim Christoph UEHLINGER, 1994; Diana EDELMAN, 2003; Justin WHITE, 2018. Outros acentos, p.ex., em Isabel CRANZ, 2016.

[27] Textos aqui e no seguinte segundo a tradução da Bíblia de Jerusalém.

controversamente, quem teria interesse nesse culto e quem deveria ser responsabilizado por ele:

> "Continuaremos a fazer tudo o que prometemos: oferecer incenso à rainha do Céu e fazer-lhe libações, como fazíamos, nós e nossos pais, nossos reis e nossos príncipes, nas cidades de Judá e nas ruas de Jerusalém; tínhamos, então, fartura de pão, éramos felizes e não víamos a desgraça. [...] As mulheres, porém, disseram: [...] É, por acaso, sem que saibam nossos maridos que lhe fazemos bolos que a representam e lhe fazemos libações?" (44,15-19.25).

O texto parece comentar uma prática religiosa que – à semelhança das estatuetas de pilar acima comentadas – não se limitava a uma determinada camada da população nem a um determinado ambiente (por exemplo, a religião familiar) nem a um determinado sexo (as mulheres). Será que a "Rainha do Céu" foi a sucessora da Aserá judaíta, como propõem pesquisadores e pesquisadoras? Ou será que ela deve ser identificada antes com a Ishtar assíria que, desde o séc. VII e ao lado do deus lunar de Haran, foi de longe a mais famosa deusa mesopotâmica no Levante? Ou será que se trata de um caso particular da deusa de Vênus com suas conotações astrais, que não pode ser fixada sob um único nome, mas podia ser nomeada de diferentes formas, segundo as regiões? [28]

Seja como for, grandes deusas continuavam a serem cultuadas no sul do Levante também na segunda metade do primeiro milênio aEC, quando a religião oficial de Jerusalém estava se desenvolvendo em direção ao henoteísmo ou até mesmo monoteísmo, e seus centros de culto em Ascalon, Gaza ou no Egito tiveram uma grande atração suprarregional. Por meio do uso de moedas, a imagem da Atena Bélica foi difundida em todo o Mediterrâneo Oriental. Umas das deusas mais conhecidas da região foi Atargatis, cujo nome remonta a uma combinação das deusas cananéias Anat e Astarte, antigamente distintas. No entanto, a deusa de longe mais renomada foi a Ísis egípcia, cuja imagem como mãe que

[28] Cf. Christian FREVEL, 2003; Bob BECKING, 2004; Christl MAIR, 2010. Observe também o intrigante artigo de Teresa Ann ELLIS (2009).

amamenta o Menino Hôrus (*Isis lactans*) forneceu o modelo para as posteriores representações da Mãe de Deus, Maria.

LADO FEMININO DE JAVÉ?

É interessante que os locais de cunhagem de moeda em Judá usaram, em lugar da Atena ou da Atargatis (aculturada) de Gaza ou Ascalon, a imagem da cabeça de um rei barbudo. Se isso visa representar o imperador aquemênida ou o deus local não fica completamente claro – afinal, inicialmente era apenas malvista e proibida pelo segundo Mandamento a representação de Javé e de outras divindades no culto (cf. Christoph UEHLINGER, 2003). Na época helenista, porém, houve uma interpretação e prática mais radical da abstinência judaica acerca de imagens e isso favoreceu, por exemplo, a opinião atestada em vários autores antigos de que a religião judaica seria especialmente "filosófica" e espiritualizada. A corporalidade, e sobretudo a sexualidade de um deus sem parceira ou *parhedros* passaram ao segundo plano, e sua tematização explícita se tornou muito rara. Contudo, isso mudou pouco no fato de que, tendenciosamente, esse deus continuava a ser pensado de forma exclusivamente masculina (*kyrios*, "Senhor"). Na medida, porém, em que o deus judaico não era mais representável, e sim somente imaginável, e que rituais e orações se dirigiam a um deus materializado somente de modo arquitetônico e ritual-prático no templo, mas no restante apenas *imaginado*, abriram-se espaços para pensar novas concepções: onde textos proféticos haviam atribuído ao Deus de Israel timidamente uma ou outra *qualidade* de construção feminina (maternidade, ajuda como parteira, misericórdia consoladora), os Provérbios (8,23) personificam a habilidade artesanal animada do deus criador, que pode ser simultaneamente um modelo da arte de viver para pessoas piedosas, como "Sabedoria" (cf. Silvia SCHROER, 2000; Ruben ZIMMERMANN, 2008) e a contrapõem à "Senhora Insensatez". No Eclesiástico (Jesus Sira, cap. 24), a "Senhora Sabedoria", que se autoelogia junto aos piedosos, é identificada diretamente com a *Torá* – também ela uma entidade feminina. A língua hebraica conhece somente masculino e feminino e desconhece o neutro gramatical (cf. Malka MUCHNIK, 2014). Num contexto de modificação monoteísta e sem imagens de culto, somente a língua

oferecia a judias e judeus a possibilidade de imaginar lados, aspectos ou poderes criadores femininos de um (de seu) deus.

No final deste breve panorama da história prévia e antiga da religião judaica fica a impressão de uma ambivalência bastante profunda dos desenvolvimentos histórico-religiosos: por um lado, conseguimos traçar um processo de crescente de-socialização, solidão, de-sexualização e de-corporalização do Deus de Israel, que caminha de mãos dadas com um crescente ganho de atribuições de competências da parte de seus adoradores (e adoradoras?). No entanto, este Deus único aparece como uma construção mais ou menos "teórica" de antigos doutores da Lei, cujo alcance para a religião vivida não é imediatamente evidente. Por outro lado, as metáforas bíblicas, especialmente a do rei divino, preservam o conceito de uma divindade quase sempre pensada como masculina, cujos lados femininos são tematizados apenas de forma excepcional e muito timidamente, e também nesses casos, são mais vislumbradas do que explicitamente expressadas. Apenas a crítica feminista moderna nomeou alguns dos problemas que esta ambivalência tem provocado e ainda provoca para a ordem dos sexos e gêneros na religião judaica e para o imaginário religioso de mulheres (e homens) judaicas – embora devêssemos ter cautela ao querer derivar a ordem social e a organização de uma religião mais ou menos diretamente de seus conceitos divinos (isso significaria, sem dúvida, superestimar os últimos *more theologorum*). Contudo, ainda assim podemos perguntar: Será que não é mais do que um acaso quando formas alternativas da religião, que estudiosos do judaísmo têm classificado, senão desclassificado, fácil e prontamente, como "magia", nos mais diversos tempos e contextos eram muitas vezes praticadas e cultivadas justamente por mulheres? Será que é permitido, será que é possível, pensar uma divindade judaica que poderia existir sem preconceito de gênero? Será que esta divindade se aproximaria mais da exigência feita a uma divindade verdadeiramente "santa"? Ou será que ela seria, em última análise, nada mais do que outra projeção desejosa, condicionada pela época e a crítica à ideologia que, portanto, poderia facilmente ser desconstruída? E principalmente, acima de tudo: Quem pensaria?

REFERÊNCIAS

ALLEN, Spencer. **The Splintered Divine:** A Study of Ištar, Baal, and Yahweh. Divine Names and Divine Multiplicity in the Ancient Near East. Berlim: De Gruyter, 2014. (Studies in Ancient Near Eastern Records, 5).

BECKING, Bob. Jeremiah 44: A Dispute on History and Religion. In: HETTEMA, Theo; KOOI, Christine (orgs.). **Religious Polemics in Context:** Papers presented to the Second International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions [...]. Assen: Van Gorcum, p. 255-264, 2004. (Studies in Theology and Religion, 11).

BERLEJUNG, Angelika. Shared Fates: Gaza and Ekron as Examples for the Assyrian Religious Policy in the West. In: MAY, Natalie N. (org.). **Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond:** Papers from the Oriental Institute Seminar Held at the Oriental Institute of the University of Chicago, April 8–9, 2011. Chicago, IL: The Oriental Institute, p. 129-152, 2012. (Oriental Institute Seminars, 8).

BETTINI, Maurizio. Éloge du polythéisme**:** Ce que peuvent nous apprendre les religions antiques. Paris: Les Belles Lettres, 2016.

BITTARELLO, Maria Beatrice. Western Suspicion of Polytheism, Western Thought Structures, and Contemporary Pagan Polytheisms. **Journal of Religion in Europe**, v. 3, p. 68-102, 2010.

CORNELIUS, Izak. **The Many Faces of the Goddess: The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedeshet, and Asherah c. 1500-1000 BCE**. Friburgo/Suiça: Academic Press e Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, (2004) 2008. (Orbis Biblicus et Orientalis, 204).

CRANZ, Isabel. Magic and Maledictions: Zechariah 5,1-4 in its Ancient Near Eastern Context. **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft** v. 128, p. 404-418, 2016.

CROATTO, José Severino. A Deusa Aserá no antigo Israel: A contribuição epigráfica da arqueologia. **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana** v. 38, p. 32-44, 2001.

CUFFEL, Alexandra. From Practice to Polemic: Shared Saints and Festivals as 'Women's religion' in the Medieval Mediterranean. **Bulletin of the School of Oriental and African Studies** v. 68, n. 3, p. 401-419, 2005.

DARBY, Erin. **Interpreting Judean Pillar Figurines:** Gender and Empire in Judean Apotropaic Ritual. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013. (Forschungen zum Alten Testament, II/269).

DAY, Peggy L. Yahweh's Broken Marriages as Metaphoric Vehicle in the Hebrew Bible Prophets. In: NISSINEN, Martti; URO, Risto (orgs.). **Sacred Marriages:** The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, p. 219-242, 2008.

DE HULSTER, Izak. **Figurines in Achaemenid Period Yehud:** Jerusalem's History of Religion and Coroplastics in the Monotheism Debate. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017. (Orientalische Religionen in der Antike, 26).

DEDENBACH-SALAZAR SÁENZ, Sabine. "... por decir Dios Trino y Uno, dijo Dios tres y uno son cuatro": the Christian Trinity and the multiplicity of Andean Deities: indigenous beliefs and the instruction of the Christian doctrine in Quechua. **Colonial Latin American Review** v. 25, n. 4, p. 414-444, 2016.

DOLANSKY, Shawna. Re-Figuring Judean "Fertility" Figurines: Fetishistic Functions of the Feminine Form. In: MILLER II, Robert D. (org.). **Between Israelite Religion and Old Testament Theology.** Leuven: Peeters, p. 5-30, 2016. (Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 80).

DURAND, Jean-Marie. **Le culte des pierres et les monuments commémoratifs en Syrie amorrite.** Paris: SEPOA, 2005. (Florilegium Marianum, VIII. Mémoires de N.A.B.U., 9).

EDELMAN, Diana. Proving Yahweh Killed His Wife (Zechariah 5:5-11). **Biblical Interpretation** v. 11, p. 335-344, 2003.

ELLIS, Teresa Ann. Jeremiah 44: What if "the Queen of Heaven" is YHWH? **Journal for the Study of the Old Testament** v. 33, n. 4, p. 465-488, 2009.

FANTALKIN, Alexander. Toward the Identification of the Goddess of Ekron. **Journal of Ancient Near Eastern Religions** v. 17, n. 2, p. 97-115, 2017

FRANKE, Edith. **Die Göttin neben dem Kreuz:** Zur Entwicklung und Bedeutung weiblicher Gottesvorstellungen bei kirchlich-christlich und feministisch geprägten Frauen. Bielefeld: transcript, 2002. (Religionswissenschaftliche Reihe, 16).

FREVEL, Christian. YHWH und die Göttin bei den Propheten. Eine Zwischenbilanz. In: OEMING, Manfred; SCHMID, Konrad (orgs.). **Der eine Gott und die Götter:** Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel. Zurique: TVZ, p. 49-76, 2003. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 82).

FREVEL, Christian. **Geschichte Israels**. Stuttgart: Kohlhammer, (2015) [2]2018. (Kohlhammer Studienbücher Theologie, 2).

FÜRST, Alfred. Trinitarische Bilderwelten. Die Funktion von Bildern bei der Konfiguration des christlichen trinitarischen Monotheismus. In: HÖMKE, Nicola; CHIAI, Gian Franco; JENIK, Antonia (orgs.). **Bilder von dem Einen Gott:** Die Rhetorik des Bildes in monotheistischen Gottesdarstellungen der Spätantike. Berlim: De Gruyter, p. 11-42, 2016. (Philologus Supplemente, 6).

GEMEINHARDT, Peter; HEYDEN, Katharina (orgs.). **Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen**. Berlim: De Gruyter, 2012. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 61).

GRANERØD, Gard. **Dimensions of Yahwism in the Persian Period:** Studies in the Religion and Society of the Judaean Community at Elephantine. Berlim: De Gruyter, 2016. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 488).

GRONEBERG, Brigitte. **Die Götter** (*sic*, "deuses") **des Zweistromlandes:** Kulte, Mythen, Epen. Dusseldorf: Patmos e Zurique: Artemis & Winkler, 2004.

HARTENSTEIN, Friedhelm. Cherubim and Seraphim in the Bible and in the Light of Ancient Near Eastern Sources. In: REITERER, Florian V.; NICKLAS, Tobias; SCHÖPFLIN, Karin (orgs.). **Angels: The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception**. Berlim: De Gruyter, p. 155-188, 2007. (Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook, 2007).

HAUSCHILD, Thomas. **Power and Magic in Southern Italy**. Oxford: Berghahn, 2010 [original alemão 2002]. (EASA Series, 13).

HUTTON, Jeremy M. Local Manifestations of Yahweh and Worship in the Interstices: A Note on Kuntillet Ajrud. **Journal of Ancient Near Eastern Religions** v. 10, p. 177-210, 2010.

KAEFER, José Ademar. A estela de Dã. **Caminhando** v. 17, n. 2, p. 33-46, 2012.

KEEL, Othmar. **Gott weiblich:** Eine verborgene Seite des biblischen Gottes. Friburgo/ Suíça: Academic Press, 2008.

KEEL, Othmar; SCHROER, Silvia. **Eva – Mutter alles Lebendigen:** Frauen- und Göttinnenidole aus dem Alten Orient, Friburgo/Suíça: Academic Press, 2004.

KEEL, Othmar; UEHLINGER, Christoph. **Göttinnen, Götter und Gottessymbole:** Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen. Friburgo/Alemanha: Herder (1992), [6]2010; 7ª edição Friburgo/ Suíça: Academic Press, 2014 (Quaestiones Disputatae, 134) [tradução para o inglês: **Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel.** Minneapolis, MN; Edimburgo: Fortress Press; T&T Clark, 1998].

KROPP, Manfred. Tripartite, but Anti-Trinitarian Formulas in the Qur'anic Corpus, Possibly Pre-Qur'anic. In: REYNOLDS, Gabriel Said (org.). **New Perspectives on the Qur'an:** The Qur'an in Its Historical Context. 2ª ed. London: Routledge, p. 247-264, 2011.

LEMAIRE, André. The Kuntillet ʿAjrud Inscriptions Forty Years After Their Discovery. In: FINKELSTEIN, Israel; ROBIN, Christian; RÖMER, Thomas (orgs.). **Alphabets, Texts and Artefacts in the Ancient Near East:** Studies Presented to Benjamin Sass. Paris: Van Dieren, p. 196-208, 2016.

LEUENBERGER, Martin. **Segen und Segenstheologien im alten Israel:** Untersuchungen zu ihren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen. ATANT 90. Zürich: Theologischer Verlag, 2008.

LION, Brigitte; MICHEL, Cécile (orgs.). **The Role of Women in Work and Society in the Ancient Near East.** Berlim: De Gruyter, 2016 (ppb 2018). (Studies in Ancient Near Eastern Records, 13).

MAIR, Christl M. Himmelskönigin. **Wissenschaftliches Bibel-Lexikon**, 2010. Disponível em: https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/21218/ (acesso 14 março 2019).

MARTI, Kurt. **Die gesellige Gottheit:** Ein Diskurs. Stuttgart: Radius, 1989.

MERMELSTEIN, Ari; HOLTZ, Shalom E. (orgs.). **The Divine Courtroom in Comparative Perspective.** Leiden: Brill, 2014. (Biblical Interpretation Series, 132).

MESHEL, Ze'ev (org.). **Kuntillet ʿAjrud (Ḥorvat Teman):** An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border. Jerusalem: Israel Exploration Society, 2012.

MUCHNIK, Malka. **The Gender Challenge of Hebrew.** Leiden: Brill, 2014. (The Brill Reference Library of Judaism, 42).

NA'AMAN, Nadav. The Inscriptions of Kuntillet ʿAjrud Through the Lense of Historical Research. **Ugarit-Forschungen** v. 43, p. 299-324, 2011 (publ. 2013).

NISSINEN, Martti. **Homoeroticism in the Biblical World:** A Historical Perspective. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1998.

OTTERMANN, Monika. **As brigas divinas de Inana:** Reconstrução feminista de repressão e resistência em torno de uma deusa suméria. 2007. 427 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2007.

PELED, Ilan. **Masculinities and Third Gender:** The Origins and Nature of an Institutionalized Gender Otherness in the Ancient Near East. Münster: Ugarit-Verlag, 2016. (Alter Orient und Altes Testament, 435).

PRESS, Michael. (Pytho)Gaia in Myth and Legend: The Goddess of the Ekron Inscription Revisited. **Bulletin of the American Schools of Oriental Research** v. 365, p. 1-25, 2012.

ROHRMOSER, Angela. **Götter, Tempel und Kult der Judäo-Aramäer von Elephantine**. Münster: Ugarit-Verlag, 2014. (Alter Orient und Altes Testament, 396).

RÖMER, Thomas. L'énigme de 'Ashtar-Kemosh dans la stèle de Mésha. In: FINKELSTEIN, Israel; ROBIN, Christian; RÖMER, Thomas (orgs.). **Alphabets, Texts and Artefacts in the Ancient Near East:** Studies Presented to Benjamin Sass. Paris: Van Dieren, p. 385-394, 2016.

RÖMER, Thomas. **A Origem de Javé:** O Deus de Israel e seu nome. São Paulo: Paulus, 2017.

RÖSEL, Martin. **Adonaj – warum Gott "Herr" genannt wird.** Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. (Forschungen zum Alten Testament, 29).

SASS, Benjamin. On epigraphic Hebrew *'ŠR* and **'ŠRH*, and on Biblical Aserah. In: ELAYI, Josette; DURAND, Jean-Marie (orgs.). **Bible et Proche-Orient:** Mélanges André Lemaire. Paris: Gabalda, T. III, p. 47-66, 2014. (Transeuphratène, 46).

SCHÄFER, Peter. **Zwei Götter im Himmel:** Gottesvorstellungen in der jüdischen Antike. Munique: C. H. Beck, 2017.

SCHÄFER-LICHTENBERGER, Christa. *PTGYH* – Divine Anonyma? The Goddess of the Ekron Inscription. **Ugarit-Forschungen** v. 46, p. 341-372, 2015.

SCHMID, Konrad. Gibt es ‚Reste hebräischen Heidentums' im Alten Testament? Methodische Überlegungen anhand von Dtn 32,8f und Ps 82. In: WAGNER, Andreas (org.). **Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments.** Berlim: De Gruyter, p. 105-120, 2006. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 364).

SCHMITZ, Philip C. Philistine *Ptǧy*, Greek **Πενταγαῖα* 'Five Lands': Contact Effects in the Royal Dedicatory Stela from Ekron. **Eretz-Israel** v. 32 (Joseph Naveh Volume), p. 91*-102*, 2016.

SCHROER, Silvia. **Wisdom Has Built Her House:** Studies on the Figure of Sophia in the Bible. Collegeville, MN: Michael Glazier, 2000 (original alemão 1996).

SMITH, Mark S. The Problem of the God and His Manifestations: The Case of the Baals at Ugarit, with Implications for Yahweh of Various Locales. In: SCHART, Aaron; KRISPENZ,

Jutta (orgs.). **Die Stadt im Zwölfprophetenbuch.** Berlim: De Gruyter, p. 205-250, 2013. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 428).

SMITH, Mark S. **O memorial de Deus:** História, memória e a experiência do divino no Antigo Israel. São Paulo: Paulus, 2018.

SHAIA, Zaia. State-Sponsored Sacrilege: 'Godnapping' and Omission in Neo-Assyrian Inscriptions. **Journal of Ancient Near Eastern History** v. 2, n. 1, p. 19-54, 2015.

SONIK, Karen. Mesopotamian Conceptions of the Supernatural: A Taxonomy of *Zwischenwesen*. **Archiv für Religionsgeschichte** v. 14, p. 103-116, 2013.

SPYCKET, Agnès. **The Human Form Divine:** From the Collections of Elie Borowski. Jerusalém: Bible Lands Museum, 2000.

STAVRAKOPOULOU, Francesca. The Ancient Goddess, the Biblical Scholar, and the Religious Past: Re-imaging Divine Women. In: SHERWOOD, Yvonne (org.), **The Bible and Feminism: Remapping the Field**. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 495-512.

STEIN, Peter. Gottesname und Genitivattribut? »Yahwe und seine Aschera« aus altsüdarabischer Perspektive. **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft** v. 131, n. 1, 1-27, 2019.

SVÄRD, Saana; GARCIA-VENTURA, Agnès (orgs.). **Studying Gender in the Ancient Near East.** University Park, PA: Eisenbrauns, 2018.

THOMAS, Ryan. The Identity of the Standing Figures on Pithos A from Kuntillet ʿAjrud: A Reassessment. **Journal of Ancient Near Eastern Religions** v. 16, p. 121-191, 2016.

UEHLINGER, Christoph. Die Frau im Efa (Sach 5,5-11): eine Programmvision von der Abschiebung der Göttin. **Bibel und Kirche** v. 49, p. 93-103, 1994.

UEHLINGER, Christoph. Hanun von Gaza und seine Gottheiten auf Orthostatenreliefs Tiglatpilesers III. In: HÜBNER, Ulrich; KNAUF, Ernst Axel (orgs.). **Kein Land für sich allein:** Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnâri für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag. Friburgo/Suíça: Universitätsverlag e Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, p. 94-127, 2002. (Orbis Biblicus et Orientalis, 186).

UEHLINGER, Christoph. Exodus, Stierbild und biblisches Kultbildverbot. Religionsgeschichtliche Voraussetzungen eines biblisch-theologischen Spezifikums. In: HARDMEIER, Christof; KESSLER, Rainer; RUWE, Andreas (orgs.). **Freiheit und Recht:** Festschrift für Frank Crüsemann. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, p. 42-77, 2003.

UEHLINGER, Christoph. Was There A Cult Reform under King Josiah? The Case for a Well-Grounded Minimum. In: GRABBE, Lester L. (org.). **Good Kings and Bad Kings.** Londres: T&T Clark, p. 279-316, 2005. (European Seminar in Historical Methodology, 5. Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 393).

UEHLINGER, Christoph. Göttinnen in der Welt und Umwelt des antiken Israel. In: FEURSTEIN-PRASSER, Michaela; HEIMANN-JELINEK, Felicitas (orgs.). **Die weibliche Seite Gottes.** Hohenems / Viena / Vaduz: Bucher, p. 18-29, 2017.

VASCONCELLOS, Pedro Lima; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Between Exodus and the Final Judgment: 'Sertaneja' Worldview and the Trajectory of Antonio Conselheiro's Belo Monte (Brazil, 1893–1897). **Journal of the Bible and its Reception** v. 3, n. 1, p. 83-108, 2016.

WACKER, Marie-Theres. **Von Göttinnen, Göttern und dem einzigen Gott:** Studien zum biblischen Monotheismus aus feministisch-theologischer Sicht. Münster: LIT-Verlag, 2004. (Theologische Frauenforschung in Europa, 14).

WALLRAFF, Martin. Pantheon und Allerheiligen: Einheit und Vielfalt des Göttlichen in der Spätantike. **Jahrbuch für Antike und Christentum** v. 47, p. 128-143, 2004.

WELTECKE, Dorothea. Multireligiöse *Loca Sancta und* die mächtigen Heiligen der Christen. **Der Islam** 88, p. 73-95, 2012.

WESTENHOLZ, Joan Goodnick; ASHER-GREVE, Julia M. **Goddesses in Context:** On Divine Powers, Roles, Relationships and Gender in Mesopotamian and Visual Sources. Friburgo/Suíça: Academic Press e Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013. (Orbis Biblicus et Orientalis, 259).

WHITE, Ellen. **Yahweh's Council:** Its Structure and Membership. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. (Forschungen zum Alten Testament II/65).

WHITE, Justin J. Image in Text: Interpreting the Ephah Vision of Zechariah 5:5–11. **Journal of Biblical Literature** v. 137, n. 4, p. 871-891, 2018.

WINTER, Urs. **Frau und Göttin: Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt**. Friburgo/Suiça: Universitätsverlag e Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983. (Orbis Biblicus et Orientalis, 53).

WYSE-RHODES, Jackie. Finding Asherah: The Goddesses in Text and Image. In: DE HULSTER, Izak; LEMON, Joel; SCHMITT, Rüdiger (orgs.). **Image, Text, Exegesis:** Iconographic

Interpretation and the Hebrew Bible. London: T&T Clark, p. 71-90, 2014. (Hebrew Bible/ Old Testament Studies, 588).

ZIMMERMANN, Ruben. The Love Triangle of Lady Wisdom: Sacred Marriage in Jewish Wisdom Literature? In: NISSINEN, Martti; URO, Risto (orgs.). **Sacred Marriages:** The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, p. 243-258, 2008.

ZIOLKOWSKI, Eric et al. Latin America. **Encyclopaedia of the Bible and Its Reception.** Berlim: De Gruyter, p. 875-906, 2017.